

高攀龍の「格物」説について

著者	鶴成 久章
雑誌名	集刊東洋学
巻	68
ページ	76-93
発行年	1992-11-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/00132464

高攀龍の「格物」説について

鶴 成 久 章

一、研究の目的と方法

黄宗羲は、『明儒学案』において、高攀龍の学問について次のような興味深い指摘をおこなっている。

先生の学問は、ひとえに程・朱に基づいていたので、「格物」をかなめとした。ただ、程・朱の「格物」では、心を一身の主宰とし、理は万物に散じていたから、「存心」「窮理」が、あいまって並行して進められた。先生が「纔に諸を身に反求するを知れば、是れ真に能く『格物』する者なり」と言われたのは、楊中立の説いた「身に反みて誠なれば、即ち天下の物、我に在らざるは無し」へ、楊龜山先生集「卷三」「答李杭」とかなり似ており、程・朱の主旨とは異なっている。先生がまた「人心の明なるは、即ち是れ天理」
「遺・卷一」「語」
「無妄の処に窮め至れば、方に是れ理なり」
「同卷二」「筭記」と言われたのは、陽明の「致良知」の説を大いに助けている。（中略）どうしても、外に事物の理を窮

めるのを「格物」とみなすのならば、「陽明の致知は『格物』に在らず」
「同卷五」「金語」
「卷八上」「答王儀賓二守」と言うことができる。もし先生の言われるように「人心の明なるは、即ち是れ天理」であれば、陽明の「致知」が、「格物」にほかならないことは、明らかである。先生の「格物」には、もとより口を差し挟む余地はない。ただ自ら陽明と決別しようとするあまり、かえって（自分の説と陽明の説とは）かみあわない点が多いと思われるだけなのである。

先生之學、一本程朱。故以格物爲要。但程朱之格物、以心主乎一身、理散在萬物、存心窮理、相須並進。先生謂、纔知反求諸身、是真能格物者也。頗與楊中立所說、反身而誠、則天下之物無不在我、爲相近。是與程朱之旨異矣。先生又曰、人心明、即是天理。窮至無妄處、方是理。深有助乎陽明致良知之說。（中略）故必以外窮事物之理爲格物、則可言陽明之致知不在於格物。若如先生言、人心明即是天理、則陽明之致知、即是格物、明矣。先生之格物、本無可

議。特欲自別於陽明、反覺多所扞格耳。へ『明儒學案』卷五十八「東林學案」⁽²⁾。

つまり、高攀龍は「格物」を説くにあたって、基本的には程・朱の説に従おうとしたわけだが、結局は陽明の「致良知」の説と近似してしまったというのが、黄宗羲の説である。この指摘によれば、攀龍は、みずからは程・朱の「格物」説を志向しながらも、結果として王陽明の「致良知」説と同様の見解に行き着いたということになる。

高攀龍が志向するところは、一見陽明と対立するようでありながら、結果として「致良知」の説を助けることになったという黄宗羲の言葉が、果たして事実 に即した指摘であるのか否か。もしそれが事実であるとすれば、なぜそうなったのか。これらの点についての分析は、「学は必ず『格物』糸り入る」へ遺・卷一「語」⁽³⁾と主張して、「格物」を学問の根幹に据えた攀龍の思想を理解する上で非常に重要な問題であるといえよう。そこで、本稿では以上の点に関する分析を行うことで、高攀龍の「格物」説の特色を明らかにし、合わせてその思想上の立場についても考察を加えたい。

論の進め方としては、まず、第二節で李見羅との議論を分析することにより、攀龍の思想活動の初期における「格物」説の形成過程を探る。そして、第三節では王陽明の「格物」説に対する攀龍の意見を考察することで、王陽明に対

する攀龍の基本的な態度を明らかにする。また、第四節では「大学」の解釈をもとにして、攀龍の「格物」説の定論形成過程について論ずる。さらに、第五節および第六節では、第四節をうけて、「格物」説の定論成立以降のものと思われる資料を中心に、攀龍の「格物」説の内容の分析を行う。以上の論を経て、第七節では黄宗羲の指摘の意味するところについて、東林学派の標榜した「性学」の立場とからめて考察をまとめたい。

二、李見羅との議論

『年譜』の万曆二十二年（一五九四・三十三歳）の条を見ると、「漳州に至りて李見羅先生に謁し、『大学』の格致の旨を辨論す」という記述がある。この李見羅は、『明儒學案』の中でも「止修学派」として一派を立てられているように、独自の学説により良知心学の弊害を救済しようとした大儒である⁽³⁾。そして、攀龍自身が自らの学問遍歴について記した「困学記」へ遺・卷三⁽⁴⁾の二十五歳の条で、「江右の羅止菴、来りて李見羅の『修身を本となす』の学を講ず。正に余の持循するところの者に合せしかば、益々大いに喜びて疑わず。この時は只だ『知本』の工夫を作し、心身をして相得しめ、言動に謬りなからしむ」と述べているように、攀龍の思想活動の初期において、大きな影響を与えた人物である。

ここではまず、攀龍がその際の回想を記した「三時記」によつて両者の議論のおおまかな内容を見てみることにする。

もしほんとうに宗旨を明らかにし、本を知つたならば、間違ひなく心・意・知・物はそれぞれの落ち着き場所に止まります。格・致・誠・正はすべて（実際には）何もやらない頭の中だけの作り事を行うだけです。

果明宗、果知本、眞有心意知物各止其所、而格致誠正、總付之無所事事的光景矣。〈遺・卷十上「三時記」〉

格・致・誠・正は、その中の欠けたり漏れたりしているところについて注意を払い、常に（至善に）止まらせるに過ぎません。常に止まれば、身は常に修まり、心は常に正しく、意は常に誠であり、知は常に致され、物は自ずと格ります。

格致誠正、不過就其中缺漏處、照管提撕、使之常止。常止則身常修、心常正、意常誠、知常致、而物自格矣。〈同〉

要するに、「修身」を本とし、「至善に止まる」ことを知れば、心・意・知・物はすべてうまくおさまリ、格・致・誠・正の工夫はその「缺漏の處」を補うに過ぎないというのが李見羅の主張である。これに対する攀龍の見解は、

「修身を本と爲す」というのは、とこしえに明白な聖訓であつて誰が知らないことがあろうか。ただ「知」が外物の誘惑にひきずられ乱されるからこそ、自分の身に省みることができないのである。（そして、それは）欲が人を患わして

しまふからではなく、「知」が至つていないからである。昼間盗みをしやうという考えが決してうかんでこず、夜盗みをしていゝる夢を見ることが決まらないのはどうしてかというところ、「知」が本當に至つていないからである。だから、学ぶ者は、義・理・是非の極を弁別すれば、必ずみな盗みをしやうという心がなくなるであらう。これが知の至りなのである。この工夫は差し追つて重要であり、どうしてなげなく放つておいたまま、全く活力に乏しいなどと言うことができようか。それに、「条目」の順序では、今日「致」して明日「誠」にするわけではないけれども、「先後」の字をくつつけているのにもやはり意味があるのである。この（李見羅先生の）ように曖昧にすべきではない。これは、先儒が昔から言っていることにすぎない。見羅先生は、自ら孔子・曾子の伝であると云つてゐるが、恐らくは決して（その教えに）達してはいまい。

且修身爲本、聖訓昭然、千古誰不知之。只緣知誘物化、不能反躬。非欲能累人、知之不至也。何以且盡必無穿窬之念、夜必無穿窬之夢、知之切至也。故學者、辨義利是非之極、必皆如無穿窬之心。斯爲知至。此工夫喫緊沈著、豈可平鋪放在、說得都無氣力。且條目次第、雖非今日致、明日誠、然箇先後字亦有意義。不宜如此儻侗。此不過先儒舊說。見羅先生則自謂孔曾的傳、恐決不入也。〈同〉

そして、この同じ「三時記」の中に、十二月に再度李見羅と会見した時のことが記されているが、そこには「見老、

予に心性の辨を謂く。已に自づから了然たり。争ふ所は条目のみ。因りて爲に申論すれども、明らかに易ふべからず。（中略）見老、学已に家を成す長者なれば、亦た敢へて与に深く辨ぜず。故に連日但だ異心教へを聴き、益を受くること甚だ多し。と述べており、先の記述に見られた「条目」の見解の差異は結局おさまりがつかなかつたようである。

そして、この議論の翌年には、「格物致知」の議論に多少は言及するものの、概して当たり障りのない内容のお礼の書簡（遺巻八上「与李見羅先生」）を送っている。要するに攀龍は、格・致・誠・正の「条目」を、「缺漏の処」を補うものとみなした李見羅の「格物」解釈との、正面きつての対決を避けたわけである。

とはいふものの、この点に関する不満は、万曆二十二年の議論以来、李見羅の死に到つてもなおおさまらなかつたようである。「争ふ所は条目のみ」と言っているが、その条目の諍いが「格物」の問題であつただけに、攀龍にとつては非常に重大な問題であつたに相違ない。李見羅の死後にも「告李見羅先生文」（未・礼）の中で、この問題に触れているのはそのことを物語っているといえよう。

後述するように、攀龍は李見羅の「知本」の説を自己の「格物」説の根幹に据え、「知本」と「格物」とをほとんど同義に用いた。にもかかわらず、攀龍が李見羅を批判する

のはなぜか。この点に関しては、先の「三時記」において攀龍が李見羅の説に疑問を提示した文章が、「余は則ち以へらく、『大学』の格致は即ち『中庸』の明善なり」という言葉から説き起こされているのに注目すべきであろう。この「明善」という語は、『中庸』第二十章に「身を誠にするには道有り。善に明らかならざれば、身に誠ならず」とあり、朱子は「善に明らかならずとは、未だ人心・天命の本然を察して真に『至善』の所在を知る能はざるなり」と注している。すなわち、「至善」のありかが本當にわからなければ、身を修めることなどできはしないというのが朱子の説であるが、それはまたそのまま攀龍の主張にほかならなかつたのである。

三、王陽明批判

攀龍は、同じ万曆二十二年、広東掲陽典史に在職中、莊致菴という人物に請われて「王文成公年譜序」（遺巻九上）を執筆している。その内容は、結びで「攀龍、公の文章事業、以て尚ぶもの無しとは敢へて謂はず」といふものの、おおむね陽明の学問に対してかなり手厳しい批評を下している。もっとも、翌年「三時記」の中で、「特だ文成、自ら二氏に処るに甘んぜず、必ず儒宗を篡位せんと欲するを以て、故に其の得る所に拠りて致知を拍合し、又た『格物』

に装束して極めて工力を費やす。所以に、左籠右罩、顛倒重複、定眼一覷、破綻百出するなり」という批判を述べた後、「余、序中において亦た未だ敢へて状する無し。便ち説破して姑く此に記す」と言っているのを見ると、先の序文はかなり抑制して筆を執ったようではある。ともあれ、恐らくこの序文がきつかけになってであろう、この年に攀龍は、「陽明說辨」四條（同卷三）を執筆して陽明の學說を攻撃している。

その内容は、一条目・二条目で陽明の「格物致知」の解釈、三条目では「心即理」「知行合一」の說、四条目では「致知」の「知」の解釈に対する批判をそれぞれ行っている。そして、「陽明の朱子を攻むるが若きは、果たして朱子の心を得て、其の說に當ること有りと為すか」へ一条と憤る攀龍が特に強調したいのは、陽明が朱子の「格物」の義を理解していなかったという点にほかならなかった。この点については、第二節で示した「三時記」の中でも既に同様の批判を行っているし、また、少し下って万曆三十年（一六〇二・四十一歳）以降のものと思われる「答方本菴」〈卷八下〉の中でも、

陽明は、朱子の「格物」において、その内実を理解していなかったようです。彼の「致良知」は、「明明徳」なのです。ところが、「格物」に基づかなかったため、結局「明徳」

を「無善無惡」とみなしてしまいました。

陽明于朱子格物、若未嘗涉其藩焉。其致良知、乃明明徳也。然而不本于格物、遂認明徳爲無善無惡。〈同卷八下〉「答方本菴」

と述べている。

それでは、攀龍は、陽明の「格物」理解のどこがおかしいと言うのであろう。「陽明說辨」一の中で攀龍は、陽明が「答顧東橋之書」へ「伝習録」卷中において、朱子の「格物」說に従えば、孝の理を親に求め、惻隱の理を孺子に求めるようなのだと述べているのに対して、もしも陽明の言うとおりであれば、朱子は心と理とを二つに分けてしまっているのであり、それだと朱子は天下の愚か者・聖人に背いて天下を乱す者であるとまで言っている。では、攀龍は朱子の主張をどのように解釈すべきだというのであろうか。

子供が親に仕えるには、孝でなくてはならない。人はこのことを知ってはいるが、（それは）知の至りではない。『孟子』は「親に事ふるには、曾子の若くして可なり。」「離婁上」と言っている。曾子が親に仕えたようにしてこそ、はじめて可なのである。そうでなければ、まだ親に仕えることができないとみなすのである。曾子に及ばない点を去って、曾子のようにしようとするのは、どうしてなのか。（それは）これが人倫の至り、天理の極、止の則だからである。これが、「格物」を行って物則に至り物理が尽されるとい

うことだからである。（朱子のいう）「其の已に知るの理に因りて、益々これを窮めて以て其の極に至るを求む」へ「大学」「格物補伝」ということだからである。いま人がとつさに子供が井戸に落ち込もうとするのを見ると、誰でも怵惕、惻隱の心を持つが、これは何の心か。（それは）仁である。「格物」とは、これをことごとく拡充することを知つて、これを忍ぶということに及ぼして、吾忍びざるの真心をことごとくあらわすということである。

子之事親而當孝也。夫人知之、而非知之至也。孟子曰、事親、若曾子者可也。夫至于曾子之事親、而始曰可也。不然、猶爲未能事其親矣。則所以去其不如曾子、以求其如曾子者、又當何如也。此人倫之至、天理之極、止之則也。此爲格物而至于物則、物理盡者也。所謂因其已知之理而益窮之、以求至乎其極也。今人乍見孺子將入井、皆有怵惕惻隱之心、此何心也。仁也。格物者、知皆擴而充之、達之于其所忍、無不見吾不忍之真心焉。（同卷三「陽明說辨」）

攀龍の考へによれば、朱子の「格物」説の主眼は、単に孝の理や惻隱の理を認識するという次元にとどまらず、孝の最上の在り方、惻隱の心の真正なる在り方を真摯に探求し、その実現に全精力を傾けるはずのものであった。したがつて、孝の理を親の身に求めるなどという陽明の批判は、「譬ふるに、病眼を以て天を見て天の不明を謂ふが如し。則ち眼病めるなり。天においては何ぞ与せん」へ「陽明說辨」一

というように取るに足らないものでしかなかった。

ところで、攀龍はこの「陽明說辨」執筆の時点では、まだ自己の「格物」説をしっかりと固めてはいなかったためか、批判の手法としては、陽明の朱子理解の非を攻撃するというかたちをとっている。とはいえ、これはすなわち朱子の「格物」説の正当性を擁護しようとする攀龍の姿勢の現れと言つてもよからう。だが、陽明の「格物」説に対する攀龍の批判から、攀龍自身の「格物」説の特色を探ろうとすれば、この「陽明說辨」の内容を見ただけでは不十分であろう。そこで、やはり定論確立後の陽明批判を見てみる必要があるが、その前に攀龍の「格物」説の定論形成について考察してみることにする。

四、「大学」解釈をめぐって

「格物」解釈について論ずる以上、「大学」という書物に対する攀龍の見解を看過することはできない。そこで、本節では攀龍の「格物」説の定論確立と密接な関わりを持つ、攀龍の「大学」解釈について考えてみることにする。

ところで、科挙受験者のための国定教科書であった朱子の「大学章句」を除けば、明末の「大学」解釈に最も大きな影響を与えたのは、王陽明の顕彰した「古本大学」と豊坊の偽作にかかる「石経大学」であった。ところが、高攀

龍が採用したのはこの両者のうちのどちらでもなく、崔銑が改訂した『古本』であつた。攀龍の言うところによると、

『大学』に錯簡があると言う者は、「誠意」の章に引く「淇澳」以下を疑っているのである。『大学』に欠伝があると言うものは、首章にある二箇所の「此謂知本」を疑っているのである。そもそも、「此謂知本」というのは、必ず「修身爲本」に従うことは明らかである。「修身爲本」の提示があれば、「此謂知本」の結びがあるし、「此謂知至」の結びがあれば、それが「格物致知」の解釈であることがわかる。文章の論理は、弁別しなくても明らかである。（しかし）「誠意」章に引く「淇澳」以下だけは、曲解であつて、（意味が）通じない。明道先生が『古本』を改めたのは、これが理由である。（そして）伊川先生が、再びこれを改め、晦菴先生がまたこれを改めたが、それでも定まらなかつた。三先生は古を信じてはいたが、結局この書物を信じることができず、天下後世の（人は）三先生を信じてはいたが、結局その改定を信じる事ができなかったのは、心が同様だと認めるのを、強いることはできなかったからである。私は、思うに、胸中を去来する疑問が解けないまま數年は過ごしたであらうか。ある日、崔後渠先生の文集に『大学』は、『古本』に引く「淇澳」以下を引つ張つてきて、これを「誠意」の章の前に置くべきである。（そうすれば）「格物致知」の義は明らかである。」とあるのを読んだ。そこではじめて激しく感動し、思はず飛び上がって喜び

じつとしていられなかつた。

謂大學有錯簡者、疑誠意章引淇澳而下也。謂大學有缺傳者、疑首章此謂知本二語也。夫此謂知本、必從修身爲本、明矣。有修身爲本之揭、則有此謂知本之結。有此謂知至之結、則知其爲格物致知之釋。文理不辨而明也。獨誠意章引淇澳而下、則曲解不可得而通。明道先生之易古本、以此也。伊川先生再易之、晦菴先生三易之、未定也。以三先生之信古、而卒不能信于斯簡、以天下後世之信三先生、而卒不能信其所易、則心之同然者不可強也。愚蓋往來胸中結疑、不化有年矣。一日讀崔後渠先生集有曰、大學當摯古本引淇澳以下、置之誠意章前、格物致知之義明矣。乃始沛然如江河之決、不覺手舞足蹈而不能已。（遺・卷三）『古本大學題詞』

つまり、攀龍は、『古本』や程朱の定めた『大学』の編次に疑問を覚え、納得できずにいた時に、崔銑の改定本の内容を知り、感激してその旨を信じるようになったのである。攀龍がこの崔銑の改定本を見たのがいつのことであつたかは定かでないが、『年譜』によれば、万曆三十九年（一六一一・五十歳）に『古本大学』を修訂していることから、おそらくこの直前の時期あたりであろう。

それでは、攀龍はこの崔銑本のどこに惹かれたのであろうか。

崔氏は、『古本』に引く「淇澳」以下を引つ張つてきて、

これを『誠意』の章の前に置けば、『格物致知』の義ははっきりする。」と言っている。これは不易の説である。その他の解釈は自然ではないようだが。

崔氏所云、掣古本引淇澳以下、置之誠意章前、格物致知之義渙然矣。此不易之説也。其他釋義似未自然。〈同卷三附録「渙詞」〉

「其の他の釈義は未だ自然ならざるが似し」という条件付ではあるが、「淇澳」以下を「誠意」の章の前におくべしという崔銑の改本説が「格物致知」の義を明らかにし得ている。つまり、他の解釈はともかくとして、『大学』の編次に関して「崔先生の説、益々自然に近し」〈同卷三「古本大学題詞」〉だといっているのである。

さて、ここで注意しなければならないのは、攀龍が採用した崔銑本の改変が、わずかに「誠意」の章を移動したに過ぎない点である。これは、攀龍の『大学』解釈の重点を知るうえで非常に重要なことである。なぜならば、攀龍はこのわずか一章の移動によって、『古本大学』における「誠意」中心から、「格物」中心へと転換が行われると考えているからである。つまり、『古本大学』とはいっても、その内実は陽明の持ち出したものとは全く力点を異にするものであったのである。そして、『古本大学』の「誠意」重視から「格物」重視への改変は、「格物」の内容自体の相違はとも

あれ、攀龍が基本的には程・朱の意に沿おうとしたものであるといえよう。

だが、この高攀龍本が⁽⁹⁾どうして「格物」重視だと言えるのであろうか。それは、攀龍によれば、

首段の三綱領八条目以下は「格物致知」を釈している。「格物」は、とりもなおさず「本末」を格知することであり、本末とは「明德」「新民」にほかならない。「知本」は「知至」にほかならず、「知至」とは「知止」にほかならない。もともと三綱領と相通じて一義であり、それ故に通して一段としたのである。（そして）その次には「誠意」以下を一つ一つ釈している。最初から伝・経の別はなかったのである。

首段三綱八目之下、即釋格致。而格物即在格知本末。本末即是明德新民。知本即是知至。知至即是知止。原與三綱通爲一義。故通爲一段。其次即歷釋誠意以下。初無傳經之別也。〈同卷三「大學首章廣義」〉

つまり、「誠意」の章を「淇澳」以下の文章の後にもっていくことで、三綱領・八条目より後をすべて「格物」の解釈にあてようと考えたわけである。とはいっても、三綱領・八条目より後の部分が「格物」の解釈であるとした時、その解釈の部分に「格物」という言葉が出てこないのはなぜかという疑問が当然生じてくる。そして、まさにこの点こそ朱子が「補伝」を書かざるを得なかった重要な理

由の一つである。もっとも、この点に関しては、先に引用した資料の中に攀龍の見解が既に読み取れるのだが、それをより直截に述べた資料を次に挙げておく。

曰く、「格物」を解釈しているのに「格物」の文字が見られないのはなぜなのか。曰く、「格物」とは「致知」にはかならない。「書経」に言っているはずだ。「天命を格知す」へ「大誥」と。「格」とは「知」にはかならない。「格」は「至」と訓じ、「致」は「推極」と訓じる。「格」とは「致」にはかならない。「大学」の「格物」は、とりもなおさず「致知」である。だから、「知至」を解釈すれば、必ずしも「物格」を解釈するまでもない。「大学」の「知至」とは、とりもなおさず「知本」である。だから、「知本」を解釈すれば、必ずしも「知至」を解釈するまでもない。

曰、釋格物而不見格物字、何也。曰、格物即致知也。書不云乎。格知天命。格即知也。格訓至、致訓推極。格即致也。大學格物即是致知。故釋知至、不必釋物格。大学知至即是知本。故釋知本、不必釋知至也。〈同〉

これを見たら明らかなように、朱子の改編・補伝を排して『古本』の大枠を採用しながらも、なおかつ朱子の「格物」解釈を重視しようとしたため、かなりの独創的解釈がなされているといえる。たとえば、「今日の『古本』、朱子と異指無きにしもあらざれど、乃ち朱子の『格物』は原より

『古本』と二指無きなり。〈同〉と言ってみたところで、攀龍自身が採用した本が朱子の『大学章句』ではないという事実は、攀龍の「格物」説と朱子の「格物」説との間に、何らかの内容上の相違が存在することを示していると考えべきであろう。

五、「格物」説の定論

ここで改めて攀龍が崔銑の改定した『大学』を採用したことの意味について考えてみたい。

攀龍が崔銑本を見たのが、万曆三十九年（一六一一・五十歳）頃であろうことは既に述べた。そして、この時の攀龍の感動が相当なものであったことは、前節に示した「古本大学題詞」の中にうかがえる。そこで、この崔銑本に出会った直後の攀龍の見解を端的に伝えられると思われる資料をもう少し見てみることにする。

『大学』の一書は、私は文義に関してなおも適切な結論が出せていない点がありましたが、近ごろやっと定まりました。これ（結論）が李（見羅）先生とやや異なるのは、「格物致知」によって「本を知り」、「本を知る」ことを「物格知至」とみならず点だけです。

大学一書、某子文義尙有不決于中者、近始決之。此與李先生稍異者、以格物致知而知本、以知本爲物格知至耳。

〈遺・卷八上「與徐匡岳大參」〉

崔後渠先生が「古本大學」を定め、「誠意」の章内の「淇澳」から「此謂知本」までの一段を、「所謂誠其意者」の前に移してから、文章はすなおになり筋道もたちました。明らかに「知本」は「格致」の意であり、「格致」に欠文などそもそもありはしないのです。

至崔後渠先生定古本大學、以誠意章內自淇澳至此謂知本一段、移在所謂誠其意者之前、文從理順、照然知本是格致之義而格致未嘗缺傳也。〈同「答南皋」三〉

これらを見て気付くように、攀龍が崔銑本『大學』を採用したのは、それが「格物」と「知本」とを一体化するのに都合がよかったからに他ならない。このことは攀龍自身が「困學記」の中で、「辛亥（一六一一）、正に『大學』の『知本』の旨を實に信ず」と述べている事実によっても裏付けられよう。つまり、攀龍は「格物」を重視し、なおかつ「知本」の義を明らかにするのにふさわしい『大學』定本を模索して、崔銑本と出会ったのである。

そして、朱子の「格物」説を重視した攀龍が、朱子の『大學章句』を採用するわけにかなかった理由は、まさにこの「知本」の扱い方にあったのである。

朱子の「格物」は規模が極めて大きく、条理が極めて密であり、完全無欠であって、「知本」の義は既にその中に包

含されている。（私の説と）かみ合わないところは、二箇所の「此謂知本」は本来密接な関係があるのに、これを分離して、下句の上には欠文があると考え、上句は「聰訟」（の章）にくっついているのだから、（下句は）衍文であると思なした点だけである。

朱子格物、規模極大、條理極密、無所不有、知本之義已在其中。所爭者、此謂知本二語本相黏、而離之、以下句之上有缺文、以上句接聽訟爲衍文爾。〈同卷三「大學首章廣義」〉

もつとも、「若し朱子の『格物』の工夫を實に做さば、自づから「知本」と無二。『知本』の工夫を實に做さば、自づから朱子の『格物』と無二。〈『大學首章広義』〉というように、内容面では朱子の「格物」は「知本」に他ならないという擁護の言葉を述べはする。しかしながら、結局攀龍は「知本」の扱い方が意に満たないが故に、朱子の『大學章句』を採用するわけにはいかなかったのである。

それでは、攀龍が朱子に対してすら譲れなかったこの「知本」を、攀龍はいつたどのように解釈していたのであろうか。この点についてもう少し攀龍自身の見解を見てみることにする。具体的な年代は特定できないが、攀龍が顧憲成に与えた書簡「与涇陽論知本」〈卷八上〉によると、

『大學』の要旨は、明德（を明らかにし）、民を新たにし

て、至善に止まることを求めています。「止至善」は篇全体の主意です。その下は、すべて「止至善」の工夫を述べており、「物に本末有り」の一節は、最も差し迫って重要で、「先後」の二字は、人々に道に入る要点を示しています。最初のとっかかりを失すれば道に入ることはできません。最初のとっかかりとは「格物」です。「格物」の工夫は一つではありませんが、その要点は「知本」に帰着します。「修身を本と為す」ということを知ってこれにもとづけば、天下にそれ以外の事はありません。だから、「大学」で「此を知本と謂ひ、此を知の至りと謂ふ」と言っているのです。本を知れば、止を知るのです。実に「物に本末有り」の一節と相呼応しているわけです。

大學之旨、明德新民、要于止至善。止至善者、一篇主意也。其下皆說止至善工夫。物有本末一節、最爲喫緊。先後二字、示人入道之竅。失了先著、便不可入道。先著即在格物。格物之功非一。其要歸于知本。知修身爲本而本之、天下無餘事矣。故曰、此謂知本、此謂知至。知本則知止矣。正與物有本末一節相相應也。〈同卷八上〉「與涇陽論知本」

攀龍の言うところによれば、「本」とは「修身」のことであり、「知本」とは「修身」の工夫によって「至善に止まる」という意味にはかならない。つまり、「先著を失了すれば、便ち道に入る可からず。先著は即ち「格物」に在り」

というのを除けば、李見羅の主張と極めて類似していることがわかる。しかも、李見羅が没して七年後に、見羅の息子に送った書簡〈未・数「東李孝廉」〉の中で「大学」の一事は程・朱夫子の表章して自り後、先生に至りて「知本」の義始めて明らかなり」と述べていること、それに、既に示した「困学記」二十五歳の条で、李見羅の「知本」の学に出会った際の感激を述べていることなどからもわかるように、攀龍の「知本」の考えの形成には李見羅の影響があったことは歴然としている。⁽¹²⁾

ただ、「格物」を軽視して「知本」のみを説こうとする李見羅に対して、攀龍が不満を表明してはばからなかったことも既に見てきたとおりである。つまり、攀龍の考えでは、「知本」は非常に重要であるが、それはあくまでも「格物」と一体化した工夫でなければならなかったのである。崔銑本の発見により有力な理論的支柱を得た攀龍が、自己の「大学」解釈の定論である「大学首章広義」の中で、「李先生は「知本」に徹悟せるも、「知至」の義においては、未だこれに及ばざるなり」という批判を行なっているのは、「知本」と「格物」とを一体化させた、自己の「大学」解釈の正当性に対する自信の表明であると言えよう。

そして、「格物」「知本」一体化の理論を創出した攀龍にとってみれば、陽明の学問は、結局、「知本」の義におい

ては未だこれに及ばざるなり」〈同〉という一語で片付けられてしまうことになる。もともと、李見羅が「知本」の論を提出したのが、良知心学の弊害を救うためのものであったことを考えれば、攀龍が陽明に対し「知本」の欠如を指摘するのは、別段新味がないことのように思えるかもしれない。しかし、攀龍の「知本」が「格物」と表裏一体の關係にあることを考慮すれば、この批判の言葉には攀龍独自の意図もこめられていると考えるべきであろう。

六、「格物」の対象

攀龍は、「格物」の「格」を「至」と訓じた点では、程朱の説をいちおうは踏襲したといえる。しかし、「知本」と一化された攀龍独自の「格物」説においては、たとえ「格」が「至」であるとしても、その「至る」べき対象は、おのずと程・朱とは異なることになるはずである。

この問題に関しては、攀龍が「事物の理に窮め至る」とは、『至善』の処に窮め至るなり」〈遺・卷一「語」〉「吾輩の『格物』は、『至善』に格るなり」〈同卷八上「答王儀寰二守」〉「格物」とは、窮究して天理の極めて至れる処に到る、即ち『至善』なり」〈同「答方本菴」〉「格物」とは、其の極処に極め至る、即ち『至善』なり」〈同卷九上「桐川会統記序」〉等や、これ以外にも数箇所「至善」に至る

ことを強調している点にまず注目すべきであろう。

この「至善」とは言うまでもなく、『大学』の三綱領の一つであり、攀龍が三綱領の主意であると考えた「止至善」の「至善」にはかならない。そして、周知のごとく、この「至善」を、朱子は『大学章句』において「至善」とは則ち事理当然の極なり」と注し、『大学或問』の中で「格物致知は、『至善』の所在を知ることと求むる所以なり」と述べた。一方、それに反発する王陽明は「人は惟だ『至善』の吾が心に在るを知らずして、之を其の外に求め、以て事物物皆な定理有りとなすや、『至善』を事事物物の中に求む。是を以て支離決裂し、錯雜紛紜して一定の向有るを知る莫し」〈『大学問』〉と述べ、我が心の良知こそ「至善」にかならないと主張した⁽¹³⁾。

程・朱の学問を宗旨とした攀龍には確かに「善とは即ち天理、『至善』とは即ち天理の至精至粹にして、纖芥も夾雑すること無き処なり」〈遺・卷三「大学首章広義」〉「至善」とは、天のみ」〈同「知天説」〉というような発言もあるにはある。しかし、攀龍の『大学』解釈の定論を示した重要な著作である『大学首章約義』〈同〉で、「至善」に注して「明德の極処なり」と述べているのを見ればわかるように、攀龍が「至善」を持ち出したのは、自己の心の本体を「格物」の対象として明示したかったからに他ならない。

したがって、攀龍においては、「至善」を窮究するということは、すなわち『孟子』七篇は句句是れ「格物」にして、性善は又た「格物」の第一義なり。性善に知り到的は、方に是れ「物格」なり。〈遺・卷一「語」〉という言葉にうかがわれるように、まず人の心の本体である性善を窮究することに他ならなかった。

しかし、そうすると自己の心そのものをじかに「格物」の対象とすることになるが、そもそも「格物」の対象を自己の心とすることが果たして可能であるのか。というのは、直接心が「格物」の対象となれば、朱子が危惧したように、自己の心によって自己の心を見ることになってしまうからである。しかも、いくら「格物」が自己の内面に向かったとしても、自己の心に「性」という「至善」のありかを探し求めるということになれば、結局は、「格物」の「物」とそれに格ろうとする自己の「心」とが二分してしまうことになる。陽明は、この点を憂慮して「致良知」を提示したわけである。それでは、攀龍はこの点をいかに克服したのであろうか。

理とは心です。これを窮めるのもやはり心です。ただ、まだ窮めていない心は、理とは言えません。まだ窮めていない理は、心とは言えません。

理者、心也。窮之者、亦心也。但未窮之心、不可謂理。

未窮之理、不可謂心。〈遺・卷八上「復念臺」二〉

朱子は「致知」「格物」は、ただ一事にすぎない。「格物」とは理によって言ったのである。「致知」とは心によって言ったのである。〈朱子語類 卷十五〉と言った。このことから考えてみると、「物の格り」は、「知の至り」であって、心と理とは一つであることがわかる。今の人は、物を語るとすぐに外物だとみなす。その理を窮めなければ物は外物の物であるし、その理を窮めれば理は心にはかならないことを知らないのである。

朱子曰、致知格物只是一事。格物以理言也。致知以心言也。繇此觀之、可見、物之格即知之至、而心與理一矣。今人說著物、便以爲外物。不知、不窮其理、物是外物物、窮其理、理即是心。〈同卷一「語」〉

この主張を、王陽明の「吾が心の良知は、即ち所謂の天理なり。吾が心の良知の天理を事事物物に致さば、則ち事事物物は皆其の理を得るなり。吾が心の良知を致すは「致知」なり。事事物物皆其の理を得るは「格物」なり。是れ心と理とを合して一と爲す者なり。〈伝習録 卷中〉という言葉と比較してみれば、攀龍の主張が陽明の主張と類似しているという黄宗羲の指摘にもそれなりの根拠があることがわかる。つまり、攀龍の「格物」説は、究極においては、陽明の「良知」説と同様、「心」と「理」との完全なる一致、すなわち自己の心における「至善」の実現をめ

ざす工夫なのであった。

しかし、その「至善」の実現というのが、陽明の場合には自己の心の全責任において「至善」を生み出すことであったのに対し、攀龍の場合には自己の心が「至善」に「格り」、かつ「至善」に「止まる」ということなのであった。したがって、攀龍の「格物」説においては、「至善」の実現が自己の心の領域内で行われながらも、結局その「至善」は信頼できる確固たる在り方で、あらかじめ設定されていなければならなかったのである。⁽¹⁴⁾ しかも、

「明德」は一つですが、「格物」によって入る者は、その学問が実であり、彼が明らかにするのは、「心」であり「性」なのですが、「格物」によらずに入る者は、その学問が虚であり、彼が明らかにするのは、「心」であって「性」ではありません。「心」と「性」とはどうして二つでありましょう。よりどころとして入るものに、大きな隔たりがあるのです。

明德一也。由格物而入者、其學實、其明也、即心即性。不由格物而入者、其學虛、其明也、是心非性。心性豈有二哉。則所從入者、有毫釐之辨也。〈同卷八下「答方本菴」〉

というように、「心」の背理の可能性は常に意識されており、「格物」はそれを防ぐための根本的な工夫であったのである。そして、「格物」の実効により、「天理」すなわち「性」

と全く同じ在り方で発現した場合にのみ、「心」は「至善」とみなされたのである。したがって、攀龍にとっては、「善」とは性なり。無善はこれ無性」〈同卷九上「許敬菴先生語要序」〉ということが大前提であって、陽明のように「至善」の根拠として「無善無惡」を主張することは、結局工夫の拠り所を喪失することに他ならなかったのである。⁽¹⁵⁾つまり、攀龍の「格物」においては、「あらかじめなる理」が前提とされなければならなかったものであり、この「あらかじめなる理」とは、とりもなおさず既成の社会規範・道徳に他ならなかった。⁽¹⁶⁾そして、その意味では、攀龍の「格物」説は、陽明の「良知」説のように、事物との関係の場における一瞬一瞬に、心の自由裁量にすべてをかけるという緊迫感はなかったと言わざるを得ないであろう。要するに、この「あらかじめなる理」を前提とするか否かという点で、攀龍と陽明との学問には根本的な相違がやはり存在したのである。

七、結論

高攀龍が「格物」説を重視した理由としては、陽明の「良知」説が朱子の「格物」説批判の上に構築されたものである以上、朱子の学問を尊崇する立場としては、朱子の「格物」説擁護をどうしても行う必要があったということ

がまず考えられよう。とはいふものの、黄宗羲の指摘するように、攀龍の「格物」説は、基本的には程・朱の思考枠組みを尊重しながらも、「格物」が直接に自己の心性に向かった点で、陽明の「良知」説に接近したと言うのも事実である。

しかしながら、いくら自己の心を重視するとはいへ、そもそも攀龍の「格物」は、陽明心学の弊害救済のために李見羅が創出した「知本」の学を吸収したものであった。したがって、攀龍の「格物」説は、その成立の当初から、陽明の「良知」説との対立の契機を内包していたわけである。

そして、その対立点の最も先鋭な部分が、「至善」を自己の心の本体の自由闊達な働きにみいだすか、あるいは「至善」を至り止まるべき対象とみなすかという、「至善」をめぐる問題であつただけに、両者の見解の相違は決定的であつたといつてよい。つまり、いくら攀龍が陽明の「心即理」と類似の主張をしたところで、攀龍の「格物」説が程・朱と同様に「格」を「至」と訓じ、「格物」を「至善」という対象実現の手段とみなす以上は、既成の理を前提とせざるを得ず、そのため陽明の「良知」説とはあくまでも対立せざるを得なかつたのである。

とはいへ、攀龍ら東林派人士の思想活動の第一目標が、「無善無惡」説をはじめとする陽明末流の弊害の除去にあつ

たことを考慮すれば、既成の理への追隨は、程度の問題はあれどうしても免れ得なかつたというのも事実ではある。だが、攀龍の「格物」説においては、既成の理の影響を受けながらも、「格物」は是れ一箇の物を尋ね来るにあらず。

『格』とは但だ心身の安妥を看るのみ」(遺・卷五「会語」といふように、自己の心の本体、すなわち「性」を十全に発現する点にこそ主眼があり、外的規範への盲従は厳に戒められるべきことであつた点を見落としてはなるまい。すなわち、程・朱学の末流のように、所与の理をただ盲目的に外求するのではなく、常に「知至」によって自覺的に「知本」を実践し、「至善」にしっかりと「止まる」ことで、外物に引きずられたり私欲に邪魔されたりすることなく、完全なる自己の徳性を發揮しようとしたのが、攀龍の「格物」説であつたのである。

そして、このような攀龍の立場こそが、彼自身顧憲成に對して「先生の学は性学なり」(遺・卷十一「涇陽顧先生行狀」と述べ、他方、後学の錢士升が「我明の高忠憲公は性学の正伝なり」(「高子遺書序」と述べた東林派の「性学」の立場にほかならなかつた。ただ、同じく「性学」とはいつでも、顧憲成が「陽明の所謂『知』とは、即ち朱子の所謂『物』、朱子の『物に格る』所以の者は、即ち陽明の『知を致す』所以の者なり」(「小心齋劄記」卷七)と主張して陽

明の「良知」説を積極的にとりこもうとしたのに対し⁽¹⁸⁾、攀龍はあくまでも「格物」と「致良知」の説とを峻別しようとした点からもわかるように、単純に同一視することはもとより危険ではある。とはいえ、明末における心学の横流の真っ只中であって、「性」すなわち「至善」という支柱を打ち立て、その弊害を救おうとした点では、両者は共通の目的を持っていたと言つてよい。

最後にまた、冒頭の黄宗羲の言葉に戻ることにする。

攀龍は「一に程・朱を本とし、故に『格物』を以て要となし⁽¹⁹⁾ておきながら、『陽明の『致良知』の説を助くること深く有り」という黄宗羲の指摘の意味するところの最も重要な点は何であろうか。それは、攀龍が程・朱の思考の枠組みを宗旨としながらも、結果として程・朱の学問をそのままの形で明末という時代に再生することは、もとより不可能であつたという事実にはかならない。つまり、陽明は程・朱の「格物」説を批判克服して「良知」説を提示するにいたつたが、攀龍は程・朱の「格物」説を尊重しながらも、結果的には陽明の「良知」説に接近せざるを得なかつたのである。そして、それは恐らく、理観の転換の激しい明末の世においては、知識を段階的に積み重ねて理を追求する程・朱の「格物」のやり方では、もはや現実生活における多様な問題に対処しきれず、どうしても自己の心性内

におけるより直截な理の把握が必要とされたからであると云つてよからう。そういった意味では、攀龍が独自の「格物」説を提示するに至つたのは、攀龍個人の意志というよりも、明末という時代の思潮・精神に導かれてのことであるという方がより適切かも知れない。

注

(1) 『高子遺書』卷「語」。以下本稿では、『高子遺書』（民国十一年春補刊本）を「遺」、『高子未刻稿』（北平圖書館旧蔵本）を「未」と略記する。

(2) 中華書局（一九八五）点校本に拠る。

(3) 李見羅の思想については、吉田公平氏の「李見羅の思想」（『日本中国学会報』二十七集・一九七五）を参照されたい。

(4) 『高子未刻稿』数部「答李見羅先生」参照。

(5) これには、李見羅が、王龍溪をして「自ら信するに果にして、未だ虚を以て人に受くる能はず、猶ほ気魄より蓋過するを免れず」（『和刻本「龍谿王先生全集」卷十六「書見羅卷兼贈思默」）と言わせるほどの、頑なな気性の持ち主であつたことも影響している。

(6) この攀龍の解釈と、李見羅の「親在りて孝以てこれに事へ、君在りて忠以てこれに事ふる者は、則ちその分尽くせり。親と君と在らずして、そのこれに事ふるを得ざるを念ひ、或ひはその事ふる所以の者を講求するは、その分尽くさざれども、その物の格り知の致さるは一なり。これ最も知行合一の理を得たり。蓋し、知の到る所の者に随ひて、行その中に在り。行の到る所の者に随ひて、知その中に在り」（『内閣文庫本「観我堂稿」

卷四「答李汝潛」という言葉を比較してみれば、両者の見解の相違は明白であろう。

- (7) 攀龍が以下に引く文章は、崔銑の「洄詞」卷九「松窓寤言」九章の言葉である。

- (8) 以下「大学」改本をめぐる議論は、煩瑣にわたるので山下龍二氏が「大学・中庸」(集英社 一九七四)の解説において整理された表、あるいは「高子遺書」卷三「大学首章約義」を参照されたい。

- (9) 李紀祥氏「兩宋以来大学改本之研究」(学生書局 一九八八)によれば、当時崔銑の改定本は世に知られておらず、攀龍がこの本を採用して以来、攀龍の知名度のために、崔銑本は「高氏改本」とみなされたらしい(一九一頁)。

- (10) この訓詁は、朱子の集註と同じである。

- (11) 「与涇陽論知本」(遺・卷八上)にも、「当初、程・朱二先生、此を知本と謂ふ」はこれ闕文なりと只だ錯認して、自別に伝有りと謂ひて、遂に「修身を本と為す」の二節をして滞着なからしむ」という批判が見られる。

- (12) ただ、攀龍が「知本」を自分のものにするまでには、かなりの苦勞があったことは、「蓋し攀龍はここ数年憤排してこれを得たり。刻教の如きは、腸中に在りて幾たび盤旋せるかを知らず。一「本」の字を到手するを得れば、更に何事か有らん。但だ、此事は頭面には見易きも、肺腑には窮め難し」(同卷八上「答羅匡湖給諫」とあるのを見ればわかるであらう)。

- (13) 朱子と陽明の「至善」解釈の相違については、島田慶次氏「大学・中庸」上(朝日文庫 一九七八)の五四頁―五七頁を参照されたい。

- (14) この点に関しては、岡田武彦氏に「東林の心理一休論は、心

がすなわち理であるという立場からではなく、理がすなわち心であるという立場にある」(『王陽明と明末の儒学』第九章・四一七頁)(明德出版社 一九七〇)という興味深い指摘がある。

- (15) この「無善無惡」説には、攀龍も若年期に惑わされたらしく、万曆四十一年(一六一三)に鄒元標に与えた手紙(未・数「東鄒南阜先生」)の中で、前年に卒した顧憲成の功績をたたえながら、かつて自分が若かったころ無善無惡の説を可としたが、年齢を経るにしたがってその非を悟り、憲成の考えがもつものであると思うようになったと述べている。

- (16) 「中国前近代思想の屈折と展開」(東大出版会 一九八〇)をはじめとする溝口雄三氏の一連の論考によって明らかのように、明末の社会においては、社会規範や道徳を規制する理観に大きな転換がみられた。しかも、それにとまなう新たな理観の創出には、当然攀龍ら東林派の人々も大きく関わったわけである。したがって、いまここで「既成の社会規範・道徳」というのは、旧来の社会規範・道徳というよりは、攀龍をはじめ東林派の人々が、明末の社会における正当性・当為性を認めた、いわば彼等が社会常識とみなした規範・道徳といった意味である。そして、それは行為の場に先立って權威を付与されている点では、「出来合いの理」であったということである。

- (17) 吉田公平氏前掲論文に拠れば、明末における「性学」の端緒が、胡廣山・李見羅あたりにあることがわかるが、攀龍の「性学」は李見羅の影響によるものが大であると言つてよからう。そして、「古今の「大学」を説く者、「格致」の義は程・朱最も精なり。「致知」の義は陽明最も醒たり。「止修」の義は見羅最も完たり」(遺・卷八上「与涇陽論知本」また「東林書院志」

卷六「論學語」参照)という李見羅の思想史上の位置付けに対する攀龍の見解が、顧憲成と一致する点にも注目すべきであろう。なお、顧憲成の語については、『小心齋筆記』卷十一を参照。

(18) なお、攀龍は顧憲成とも「格物」をめぐる議論をしている。〈遺・卷八上「答顧涇陽先生論格物」〉これは、程・朱の「一草一木」の説が六経語孟中に見られないことを根拠に、それが迂遠なやり方であると批判する憲成に対し、理が我の心性から一草一木にいたるまで貫通している以上、一草一木にも「格物」を行う必要があると攀龍が反論したものであり、資料としてはかなりまとまったものである。しかし、この往復書簡は攀龍のかなり若年期のものであり、程・朱の「格物」説に忠実ならんとする気迫は伝わってくるが、攀龍の「格物」説の定論とそれほど深く関わるようにには思えないことから、敢えて本論では言及しなかった。

(19) ここで「弊害」と言うのは、言うまでもなく攀龍をはじめ東林派の人々の視点からみた評価である。

(20) ちなみに、攀龍の「格物」説に関しては、溝口雄三氏が「いわゆる東林派人士の思想——前近代における中国思想の展開(上)」(『東洋文化研究所紀要』七五 一九七八)の第八章で、明末における理観の転換との関係から論じておられるので参照されたい。